

Emociones narradas: movilización socioambiental del norte del Cauca y sur del Valle del Cauca, Colombia*

Narrated emotions: socio-environmental mobilization in northern Cauca and southern Valle del Cauca, Colombia

BEATRIZ EUGENIA RIVERA PEDROZA**

Abstract

The aim of the research was to understand popular and ethnic socio-environmental mobilization through the emotional substrate of resistance, and the role of emotions in the identities of leaders' mobilizations in northern Cauca and southern Valle del Cauca. This analysis was hermeneutic. The narrative used was interpreted with the following attributes, "I as a sentient being", "Generalized other", and "We", constructed from symbolic interactionism based on the dimensions of time, territory, and narrative force. It is concluded that historical rage contrasts with the fear of community threats and becomes the driving force of struggles. Additionally, joy should result from recognizing what identifies them, as well as examining what has historically caused them pain. Happiness does not belong to the oppressor, but to those who fight for freedom in plurality.

Keywords: Collective actions, rage, fear, happiness, socio-environmental resistance

Resumen

El objetivo de la investigación fue comprender la movilización socioambiental popular y étnica, para lo cual se partió del sustrato emocional de las resistencias y del lugar de las emociones en las identidades de las movilizaciones de líderes del norte del Cauca y sur del Valle del Cauca. El análisis fue hermenéutico. La narrativa utilizada se interpretó con los siguientes atributos, "Yo sintiente", "Otro generalizado" y "Nosotros", contruidos desde el interaccionismo simbólico a partir de las dimensiones tiempo, territorio, fuerza narrativa. Se concluye que la rabia histórica contrasta con el miedo a las amenazas de las comunidades y se convierte en el motor de las luchas. Además, la alegría debe ser el resultado de reconocer lo que los identifica, así como examinar lo que históricamente les ha causado dolor. La felicidad no es la del opresor, sino de quien lucha por la libertad en pluralidad.

Palabras clave: acciones colectivas, rabia, miedo, felicidad, resistencia socioambiental

* Artículo recibido el 09/05/23 y aceptado el 27/12/23.

** Universidad Cooperativa de Colombia-Cali, Facultad de Psicología. Cra. 73, núm. 2A-80, 760025 Cali, Colombia <beatriz.riverap@campusucc.edu.co>.

Introducción

El panorama de las resistencias ambientalistas no es claro, ni homogéneo, ni único y, por lo tanto, difícilmente es comprendido. Lo que sí es evidente es que, en definitiva, es un problema que trasciende lo ambiental y que, en consecuencia, es importante analizarlo desde sus dimensiones sociales, políticas, económicas y subjetivas. Reconocer la complejidad de estas formas de lucha hace que siempre sea interesante, desde el abordaje del tema, encontrar respuestas de las formas en las que se configuran la naturaleza y la sociedad para darle sentido a los territorios en los que acontece la vida de las comunidades y las luchas por la vida a través de sus agentes.

Esta investigación centró la atención en el ambientalismo popular, debido a que es en estas narraciones donde se describen las tensiones entre los pueblos y un discurso de desarrollo moderno. En Colombia, este ambientalismo ha estado movilizado básicamente por el conflicto que genera el modelo agrario del Estado, las empresas extractivistas y algunos grandes latifundistas que, de manera constante, se apropian de los recursos que se encuentran en territorios pertenecientes, por lo regular, a las comunidades afrodescendientes e indígenas.

El ambientalismo popular del norte del Cauca y del sur del Valle del Cauca ha estado permeado por luchas étnicas, identitarias y también por complejas dinámicas de narcotráfico, que hacen de estos territorios centros del conflicto armado. La región ha tenido una concentración del poder económico y político en unas cuantas manos, en parte gracias a décadas de desplazamientos que han sometido a los habitantes a condiciones de vulnerabilidad. Estas condiciones han expuesto a las poblaciones indígenas y afrodescendientes a la violencia estructural de la región. Por su parte, a pesar de la Constitución del 91 y de la Ley 70, el norte del Cauca no ha logrado consolidar un proyecto en el cual los pueblos étnicos, a partir de sus identidades y sus cosmovisiones, hagan uso de sus derechos en el territorio, debido a que en esas tierras se ha ejercido el poder desde la ilegalidad y desde una idea de desarrollo económico que constantemente entra en tensión con las dinámicas propias de las comunidades e incluso con su subsistencia.

Esas formas de conflicto han ampliado la brecha económica y política entre el poder central, compuesto por actores empresariales, instituciones estatales y actores armados, y el poder territorial, que es el de la gente. Estas circunstancias aumentan la necesidad de que las comunidades reclamen sus derechos o que se reafirmen como defensoras de su ancestralidad y, por ende, de sus territorios, lo cual, sin duda, las pone en riesgo.

Según el Registro del Observatorio de Derechos Humanos y Conflictividades Indepaz (2021),¹ el Cauca y el Valle del Cauca son dos de los departamentos con mayor índice de asesinatos de líderes en el país. Se evidencia, entonces, que las personas que viven en estos territorios en conflicto están en situación de vulnerabilidad, y a veces de pobreza extrema, pero, irónicamente, son las regiones con mayor riqueza natural. Esas características han potenciado las luchas y las resistencias ante los intereses del poder, como ha sucedido, por ejemplo, en los consejos comunitarios del norte del Cauca y resguardos² como el nasa³ Triunfo Cristal Páez, en Florida, Valle del Cauca. Asimismo, las comunidades afro del norte del Cauca han luchado por legalizar sus predios mediante titulaciones colectivas.

Las prácticas de las movilizaciones socioambientales son locales, en la medida en que el conflicto o los motivos por los cuales se lucha están localizados en esos espacios donde acontece la vida. Por ello, la sociedad que está en la dinámica ambiental está a su vez en la dimensión compuesta por lo material y lo inmaterial, lo físico y lo simbólico. Es interesante comprender de manera local la movilización, desde las comunidades, interpretar las tensiones contemporáneas que son la reacción a políticas neoliberales que hacen del consumo de recursos naturales la base del mercado y de una idea de desarrollo económico.

Además, es propio de la movilización socioambiental que esté en constante transformación, de ahí que su generalización y su estudio sean complejos; siempre van a depender de las prácticas identitarias de una comunidad moviéndose, en el tiempo y en el espacio, con pautas simbólicas. Esas pautas están ligadas a los valores que, en los conflictos colombianos, se han visto relacionados con la esencia de lo humano, el disfrute de la naturaleza, los derechos, la justicia social, la sostenibilidad y, por otro lado, con propuestas que van desde

¹ <https://indepaz.org.co/>

² Según el artículo 286 de la Constitución de Colombia de 1991, un resguardo indígena es una entidad territorial que se reconoce para la protección y preservación de la cultura, la autonomía y los derechos de las comunidades indígenas en Colombia.

³ Los indígenas nasa, también llamados páez, son uno de los grupos étnicos indígenas más numerosos y representativos de Colombia. Son conocidos por su rica cultura, tradiciones y lucha por los derechos indígenas.

la valoración del igualitarismo de las especies hasta la superioridad de la naturaleza.

Es decir, la activación del conflicto y tal vez el fortalecimiento de una movilización depende del significado de naturaleza. En el contexto de las movilizaciones socioambientales, es en las narrativas donde se ven las formas poderosas de comunicación y donde se difunde simbólicamente la relación con la idea de lo ambiental, pero al mismo tiempo donde se identifican las demandas de los participantes. Las narrativas pueden incluir historias personales, anécdotas y metáforas que ayudan a las personas a conectarse de manera emocional con la causa ambiental y motivar la acción colectiva.

En cuanto a la pertinencia de la investigación, es importante entender al *otro generalizado* (Mead, 2008) desde la perspectiva de los narradores, pues esto permite deducir cómo las *emociones normalizadas*⁴ dan paso a comprender la dinámica de la cultura política en la que emergen las movilizaciones sociales colombianas en contextos de resistencia.

Por último, la investigación desde la narrativa puede ser una herramienta poderosa para desafiar las narrativas dominantes y las estructuras de poder que pueden subyacer en las cuestiones ambientales. Al examinar los relatos de las movilizaciones socioambientales es posible identificar las formas en que los medios de comunicación, los actores corporativos y gubernamentales y otros actores sociales pueden estar moldeando y controlando la narrativa pública en torno a las cuestiones ambientales. Con los anteriores argumentos, la pregunta de esta investigación fue: ¿cómo es la movilización socioambiental popular y étnica a través de emociones narradas por líderes del norte del Cauca y sur del Valle del Cauca?

Según Rojas (2012) retomando a Smelser, los movimientos sociales son esfuerzos colectivos destinados a modificar normas y valores. El comportamiento colectivo fue analizado con amplitud por Smelser, quien lo define como una movilización basada en una creencia que redefine la acción social. Ésta fue la postura clásica de la mayoría de los sociólogos y los politólogos en los años setenta. Otras definiciones están ligadas a las consecuencias, que son más contextuales y descriptivas, como las que realizaron Tilly (1979) y sus seguidores –conocidas en el marco de las oportunidades políticas–, quienes consideran la movilización como una serie continua de interacciones entre la representación formal estatal y las personas carentes de poder que reclaman cambios por medio de la pro-

testa. Otra definición es la liderada por el marxismo en Europa, en la cual los movimientos sociales son el resultado de la lucha de clases. Al respecto, Rojas (2012) plantea que en total hay cuatro explicaciones teóricas que dan cuenta de los movimientos sociales:

La primera se denomina la estructura de oportunidades políticas que combina elementos estratégicos y políticos; la segunda, la teoría de marcos cognitivos que enfatiza elementos cognitivos claves para la acción colectiva; la tercera recoge asuntos socioculturales y de identidad, ésta se llama el paradigma de los nuevos movimientos sociales; y la cuarta, desde la política cultural, revisa los movimientos sociales en América Latina y en Colombia [Rojas, 2012: 26].

De las cuatro clasificaciones que propone, la teoría de los nuevos movimientos en América Latina se acerca a una comprensión contextualizada y simbólica del fenómeno. Para Melucci (1999), por ejemplo, no es posible investigar los movimientos sin tener en cuenta la identidad, la construcción que se hace sobre lo que se considera como adversario o un contexto que defina un conflicto, sin esas condiciones no se puede hablar de respuestas manifestadas ante la frustración experimentada por un colectivo.

Las movilizaciones en Latinoamérica comparten algunas características con otras movilizaciones en el mundo, como la demanda por cambios políticos, sociales o económicos, la protesta pública y la visibilización de una problemática, pero también presentan ciertas particularidades. Entre las diferencias respecto de las movilizaciones en otras partes del mundo está que en Latinoamérica suelen tener una mayor presencia y participación de sectores populares y marginados, como campesinos, indígenas, afrodescendientes o trabajadores informales. Además, en las movilizaciones latinoamericanas hay una gran intervención de organizaciones y movimientos de izquierda, y a menudo se dan en contextos de conflictos políticos o económicos, como las crisis económicas o las transiciones políticas.

En cuanto a los acercamientos latinoamericanos a esta temática tenemos a autores como Flórez-Flórez (2005), Santos (2001), Escobar, Álvarez y Dagnino (2001) por nombrar algunos. Por ejemplo, Flórez-Flórez (2005) retoma a Laclau y Mouffe y manifiesta que la peculiaridad de la movilización en Latinoamérica es que es el único centro de dominación donde las luchas tienen un solo enemigo declarado. Para Flórez-Flórez

⁴ Concepto adaptado desde la propuesta de Hochschild (1975).

(2005) lo que ocurre en las movilizaciones latinoamericanas es distante de lo que pasa en los países del capitalismo avanzado, también plantea que en la actualidad es similar, es claro que la ambigüedad descansa en la antiglobalización de la periferia. Por su parte, Santos (2001) señala que la idea de nuevos movimientos sociales latinoamericanos es afín a la de los países centrales, pero aquí se distinguen por su poca pureza identitaria, debido a que las movilizaciones latinoamericanas se mueven en una multidimensionalidad, ya que todos tienen en común ser luchas periféricas.

Para Jasper (2012), las interacciones deben ser un tema central en la investigación sobre las movilizaciones sociales, puesto que cambiar el concepto de interacción por el de “relación” es dejar el fenómeno estático. Jasper (2012) retoma a Ganz, quien identifica las interacciones como un proceso en el tiempo que crea y recrea constantemente desafíos entre estas mismas interacciones. Con la interacción es posible observar cómo los actores de las movilizaciones sociales deben ser comprendidos en un contexto amplio de perspectivas, metas, historias, luchas, etcétera.



Las emociones, conscientes o no, pasan por un interjuego de sentimientos que permiten las decisiones, lo cual es lógico desde el concepto de *Yo sintiente* de la socióloga Hochschild (1975), el cual puede observarse con mayor detalle en las movilizaciones sociales y, de esta manera, entender la forma en que se configura el contrapoder en una sociedad con rasgos particulares como la colombiana.

Massal (2014), quien también ha realizado investigaciones en el contexto colombiano, identifica que, en efecto, la ira, la frustración, el miedo, pueden ser, en ciertos casos, emociones movilizadoras, pues la ira desatada contra una medida o política discriminatoria o considerada “injusta” estimula, por ejemplo, el paso a la acción, y al mismo tiempo puede desanimar, si se traduce como una decepción o una frustración respecto a los resultados de la acción.

Massal (2014) precisa que el miedo puede ser inhibitorio, pero el deseo de vencerlo puede ser estimulante, tal y como lo manifestaron quienes protestaron en Egipto durante la ocupación de la plaza Tahrir, en enero y febrero de 2011, al enfrentar el cerco policial. Al respecto, Flam y King (2005) señalan que la mayoría de las emociones no pueden ser calificadas de forma unilateral como movilizadoras o desmovilizadoras, pues existen especies de rizomas de emociones, es decir, coexisten unas a favor (ira) y otras en contra de la acción (miedo al caos, a la inestabilidad) en un momento dado y en una sociedad, en el mismo grupo movilizado. Entonces, es posible decir que:

Todas las emociones que nacen y son expresadas dependen de un conjunto de factores, en particular; a) la relación entre el grupo movilizado, y el poder, los medios de comunicación y su relativa aceptación en la sociedad; b) los modelos socioculturales vigentes sobre la forma de expresar emociones (y las reglas específicas para ciertos grupos) o las restricciones para definir los temas de debate aceptados en el espectro político y social; c) el régimen político y/o las “aperturas” legales existentes o no a la protesta, especialmente en torno a la protección de los derechos cívicos y políticos como la libertad de expresión, entre otras. Estos factores inciden en la posibilidad de que ciertas emociones surjan o no, pero también en determinar cuáles son expresadas o visibilizadas por los manifestantes y cuáles son calladas, frente a interlocutores y oponentes variados. Así mismo, las emociones actúan de un modo distinto en cada determinado contexto [Massal, 2014: 99].

Las emociones han sido analizadas particularmente con la perspectiva de entender su rol en el paso a la acción, lo que supone un reclutamiento de nuevos simpatizantes a través de diversos mecanismos, di-

rectos o indirectos (Jasper y Poulsen, 1995; Goodwin y Jasper, 1999). El reclutamiento opera en diferentes vías y conlleva la capacidad de la movilización social en activar y mantener el compromiso del individuo. En cuanto potencial simpatizante, cada uno puede escoger apoyar un agente, lo que lo transforma en militante o al menos en alguien que apoya ciertas acciones puntuales (un boicot, un mitin, una toma, una petición, una marcha, etcétera); aspecto que se conoce como la activación del compromiso y/o de su permanencia. Esta labor es una tarea ardua y constante para un actor movilizad, sobre todo en sus pasos iniciales, cuando aún es poco visible y conocido, dado que la decisión de un individuo de apoyar o comprometerse en diferentes grados es reversible o fluctuante, por diferentes motivos. Por ende, es necesario que el movimiento elabore estrategias para activar o mantener el compromiso individual y así contrarrestar los obstáculos a la movilización. Según Jasper (2012) –quien se opone a los análisis que se enfocan en el discurso y la ideología del movimiento–, esto no se puede lograr cuando apelamos únicamente a la dimensión discursiva, racional o cognitiva, sino que debe involucrarse también la dimensión emocional, porque la emoción es un factor clave del reclutamiento.

En los últimos años, el estudio sobre las movilizaciones sociales ha optado, cada vez más, por incorporar metodologías desde la narrativa que enfatiza la importancia de la voz de los actores sociales en la construcción de la realidad social. En estas metodologías usadas en la investigación de las movilizaciones sociales es posible dar voz a los actores y comprender sus experiencias y percepciones de manera más profunda y completa.

En este sentido, vale la pena recoger voces como la de Geertz (1995), que abogó por la recopilación de datos ricos de los contextos, en lugar de buscar explicaciones generales o leyes universales. El antropólogo creía que sólo mediante una descripción densa podía capturarse la complejidad de una cultura. Postulados como los de Geertz (1995) y otros teóricos han permitido plantear renovadas formas de acercamiento comprensivo a la configuración de lo político desde las bases populares. Es decir, que la producción de sentido en todos los lugares donde transcurre la vida es productora de cultura y, por lo tanto, de realidades sociales en las cuales se presentan contradicciones, relaciones de poder, grandes y pequeños conflictos.

Esta investigación es cualitativa e intenta hacer análisis de discurso empleando tres rasgos del interaccionismo simbólico para analizar las emociones. La metodología utiliza, además, la *triple mimesis*, término acuñado por Ricoeur (2006) para realizar la

interpretación con la cual se pretende, a través de las emociones, comprender la forma en que éstas configuran decisiones, permanencias, sentidos de la lucha y significados de la resistencia. Son preguntas por el lugar de las emociones en la realidad colectiva de la resistencia.

No es necesario que el testigo hable a otros todo el tiempo para que se tenga en la mente, ya que puede hablarse a “sí mismo” y a “otro” de “otros”. Esto es pensar, tal como lo expresa Mead (2008): “Poseemos sí-mismos precisamente en la medida en que podemos adoptar y adoptamos las actitudes de los otros hacia nosotros mismos y respondemos a ellas” (p. 131). Para este autor, a través de la imaginación y en la conversación interna, se afirman o juzgan los axiomas del universo del discurso y es así como se asume el colectivo, es decir, el testigo siempre asume al *otro generalizado*.

En ese orden de ideas, y reconociendo la capacidad que tenemos para narrarnos y narrar sobre otros, se buscó explicar cómo funciona la relación entre la narrativa y la experiencia humana. Y para ello la narrativa se comprendió desde la *triple mimesis*, o imitación de Ricoeur (2006): En la primera mimesis, por medio de preguntas derivadas de los atributos y dimensiones de la categoría de análisis, se pretendió que los líderes de las comunidades relataran –desde las dimensiones, acontecimiento, tiempo, territorio y la fuerza narrativa– la forma en que representan la movilización socioambiental. La segunda mimesis hizo referencia a la mimesis de la configuración. Esta segunda mimesis se centró en la relación entre la representación y la realidad resultado de la entrevista realizada al líder, y en cómo la representación permite la identificación de significados emergentes de una realidad simbólica que fue más allá de la realidad empírica. La tercera mimesis se refirió a la interpretación y la comprensión final de la narración. En ese momento se exploraron las capas más profundas de significado en el texto resultado de la entrevista para reelaborarlo teniendo en cuenta el contexto histórico del lugar.

El sujeto de enunciación en esta investigación fue un integrante de la comunidad cuya vida ha estado atravesada por la movilización socioambiental, que desde su juventud ha sido líder y que es parte del contexto donde se lee la resistencia, es decir, el norte del Cauca o el sur del Valle del Cauca. Zonas donde las comunidades han liderado luchas por la defensa del medio ambiente, que en su mayoría se constituyen en reclamos por tierras, tema ligado a la identidad con el territorio. Debo insistir en precisar que las personas entrevistadas nacieron en esas tierras y que han sido parte de la movilización socioambiental desde jóvenes.

Resultados

En los resultados obtenidos de los relatos emerge la rabia y la forma en que el sujeto la transita.

Rabia-miedo-esperanza

La voz de María, una líder que representa las formas en que los pueblos negros defienden sus tierras en el norte del Cauca, refleja el camino que recorren sus emociones desde la ira:

Uno con rabia puede perder el control y hacer cosas de las que se puede arrepentir, pero ya no tiene cómo remediarlo, así que yo prefiero, aunque a veces hay cositas donde allí digo yo: ¡Uish! me da una piedra, ¡uy! me da una rabia, pero la verdad no la siento, la verdad no, procuro no dejarme llevar por la rabia [comunicación personal].

La reacción de María es sobre algo que considera injusto, aunque en su relato pareciera que por momentos siente que esta emoción la propicia una acción mal intencionada, originada desde la libertad. No obstante, más adelante se verá la relación de algunas de esas acciones injustas con la mala intención de la educación histórica sobre las comunidades afro. Tal vez ése es el motivo por el cual María trata de que la rabia que siente deba ser vigilada, para que su participación no llegue a un nivel en el que los resultados no sean los deseados.

“Si nos llenamos de rabia cometemos lo indebido, si nos llenamos de miedo, pues ahí un viento nos tumba” (comunicación personal), es decir, la rabia de María le permite identificar su indignación, y al ofensor que, aunque en la cita se encuentra tácito, lo reconoce con exagerado poder; al mismo tiempo, acepta lo débiles y vulnerables que son como colectivo, en especial si el miedo sobrepasa los niveles adecuados. El miedo de María indicaría que existe una alarma detectada en las acciones del poder con grandes posibilidades de hacerle daño a las luchas o de impedir que los derechos territoriales del pueblo afro se vuelvan una realidad.

“Insatisfacción, demasiada, uff, a veces... Es que yo no demuestro mucha rabia, no dejo que me invada, porque creo en Dios, y creo que la rabia no debe estar en un cristiano” (comunicación personal). Como si la forma de resolver esa tensión fuera el control de la ira, lo que tal vez se deba al significado de pecado que tiene. Es claro cómo María reconoce un agravio inmerecido (y una posibilidad de resentimiento) y cómo pasa de la sensación más impulsiva a una más sosegada, la cual, aparentemente, se relaciona más con su creencia.

La rabia, como percepción de la posibilidad de venganza, y el miedo, como alarma que paraliza, son emociones mezcladas que, para María, pueden llevarlos al error si sobrepasan sus niveles, pero podrían permitirles la transformación de las injusticias si logran reapropiarse de ellas.

“No, eran muchas cosas, yo quería seguir adelante, o sea, yo pensaba mucho en la vida y muchas cosas que pasaban y como que... no quería como seguir en lo mismo” (sonríe) (comunicación personal). María aquí expresa un anhelo por el cambio, pero hay algo que no le gusta y desearía que fuera de otra forma. Las expectativas de ella son las de querer lograr realmente un cambio y esto le produce una sensación de posibilidad de éxito, lo cual la motiva a continuar en la búsqueda de otras formas de vida en ese territorio. Esa búsqueda le permite confiar en que todos pueden llegar a sus objetivos, que el colectivo puede desarrollar su capacidad de agencia, por lo que la desconfianza no es adecuada para lograr el cambio: “Quería poder avanzar un poco más en cosas, y pues, qué podía aportar yo, para que de alguna manera ciertas cosas cambiaran, aportar a ese proceso, y pues altibajos le pasan a uno, estando por allá... me tocó ser muy persistente” (comunicación personal).

En la forma en que María expresa su participación en los diferentes colectivos muestra la esperanza que aflora cuando se imagina otras formas de estar en el territorio; en esencia, formas ancestrales que han ido desapareciendo con los abuelos.

En el caso de Raquel, esa rabia y ese miedo es a la vez la fuerza de la historia de la comunidad, y también identifica que la resistencia les ha abierto la puerta al reconocimiento de sus cosmovisiones, pero esa resistencia debe ser colectiva. Raquel siente que el diálogo colectivo les ha permitido a ella y a los demás ser más consientes, lo cual es evidente en las protestas, las siente cada vez más coherentes:

O sea, nosotros, una de las cosas que hacemos como pueblo nasa son las tomas, nos tomamos las alcaldías y si no nos escuchan, nos tomamos las vías, si no nos escuchan nos tomamos lugares estratégicos del gobierno que sabemos que vamos a parar el país, y que eso determina que se va a concertar con nosotros y nos pueda[n] escucha[r]. [...] Yo sentía tristeza y rabia dos emociones presentes, porque el presidente no los recibió después de la marcha de la minga, pero todos ellos llegaron alegres, contentos de dormir en la carretera [comunicación personal].

Ella siente respaldo al reconocer el poder de la autonomía de las comunidades indígenas, que además lucharon y ganaron sus ancestros a través del movi-

miento social indígena. Raquel, como nasa, sabe que esa autonomía colectiva la reviste de poder de decisión y control de sus territorios, con el propósito del bien de todos (todos con la naturaleza). Ella sabe que, como líder, le ha tocado asumir con fuerza la dinámica de las políticas gubernamentales, para mantener cohesionado al colectivo: “yo les decía aquí no está hablando María Raquel, aquí está hablando toda una comunidad y no lo vamos a permitir” (comunicación personal).

De la rabia-impotencia-indignación

En la narrativa de la persona de la comunidad indígena se sintió el desconocimiento al que fue sometida en las reuniones estatales en las que tenía que hablar por su comunidad. Ese rol de líder le implicó estar en una contante confrontación, en la que siempre había mucha rabia, y por ello el compromiso con la naturaleza o con su propia cosmovisión ha supuesto un gran esfuerzo, traducido en valentía y templanza:

Y yo no puedo decidir por ninguno de ellos y además la posición del tema de conexión pacífico que no lo vamos a permitir, porque daña el territorio, porque daña el ambiente, porque daña los árboles, porque daña la naturaleza, porque daña los ríos, porque daña, yo reargumenté todos los daños. Yo creo que ellos pensaban: ¿qué se cree esta culicagada?, yo soy toda bajita y ellos todos altos, yo me imagino que ellos, una de las... que se le notaba como la rabia... Dije me voy; José vámonos, vámonos; yo salí pitada de esa reunión, entonces, eh, cuando yo salí, yo le dije a José me da una rabia, porque nos utilizaron, ¿usted se imagina dónde hubieran tomado fotos?, me habían puesto en contra la comunidad [comunicación personal].

Ese llamado de Raquel a los representantes del gobierno es un llamado a la escucha de voces de lo diferente, porque pide ser una interlocutora válida, como un otro-verdadero y para establecer puentes entre diferentes formas de pensar la vida. Para Raquel lo comunal la reafirma, le da fuerza, la cual identifica con la alegría para defender la tierra que es la vida misma. Es como si esa tierra le diera todo lo necesario para vivir dignamente, para vivir bien, es decir, ese sentir le da la fuerza para luchar como guerrera de un colectivo que se enfrenta a otra guerrera que podría destruirlos:

Con fortaleza... es que es muy difícil. Uno a veces se siente triste, a veces alegre, yo ahora me siento estable.
— ¿Y al movimiento con qué emoción lo relacionas?
Con fuerza.
— ¿Es una emoción?

[...] es que cuando se tiene fuerza es una emoción muy grande. Usted tiene cómo enfrentar la vida y las cosas. O sea, con fuerza puedes levantarte, hacer lo que tienes que hacer, hace las cosas con ánimo, ¡sí ve!, pero si está toda débil y está toda triste... ¿Qué da la fuerza? Pues uno mismo, con la actitud con la que uno se levante y yo pienso que es la misma actitud que tiene el movimiento indígena [comunicación personal].

Esa malicia podría ser una combinación entre intuitiva, astuta, creativa, cautelosa y precavida, características que le han permitido sobrellevar situaciones en las cuales ha sido engañada y subvalorada, situaciones que le producen mucha rabia. Esta emoción es la interpretación que realiza Raquel sobre algo que juzga injusto, pues reconoce que el desprecio que tienen hacia su comunidad también pasa por su cuerpo:

Bueno, yo salí de esa reunión toda enojada y me fui y los dejé y ellos habían comprado comida, habían gastado tiquetes exclusivamente para convencerme entonces y tenía mucha rabia, porque yo me dije, ¡ay! ¿cómo me van a engañar así?, ¿cómo me van a utilizar de esa manera? Como un chivo expiatorio, profe [comunicación personal].

La narradora (Raquel) asume la fuerza como resultado del sentir social de las relaciones mediadas por el excesivo poder puesto por los entes gubernamentales y por grupos armados interesados en los territorios ancestrales, es como una especie de contrafuerza:

Como decir: ¿esta peladita quién se cree? que viene a acá a dárselas como de esto, como con tanta fuerza. Eso yo sentía que ellos lo expresaban, como que: ¿ésta quién se cree? Porque se notaba en las expresiones... pero yo estaba tan metida en mi cuento, que yo como que no le paré bolas a eso, no le paré bolas, ni a cómo me miraban, no, pero yo sí sentía que esa reacción... No lo decían porque uno lo siente [comunicación personal].

De alguna manera, para Raquel es vital esa fuerza, debido a que es la expresión de las resistencias que han surgido en contextos de dominación, pero que, si no tuvieran esas características, no se habría preservado el conocimiento ancestral y, por consiguiente, un colectivo que ha luchado a través del tiempo contra el engaño, el maltrato, la subvaloración, la violencia y la exclusión:

Cuando llegamos allá, llegamos a un salón y había comida por todo lado, rica, porque se veía rica esa comida, y gente dura (personas del gobierno), gente encorbatada, cuando voy llegando digo ¿esto de qué se trata? No, pues yo ahí

mismo le cogí la mano a José (su compañero), porque obviamente eso me causó preocupación, ¿y esto de qué se trata? [comunicación personal].

Estos métodos de dominación no han cambiado. Por ello, las formas instintivas con las que ella identifica el peligro son la diferencia entre permanecer como pueblo indígena o desaparecer, tal como ha sucedido a otras comunidades: “y que muchos líderes no tienen esa capacidad de hablar y defenderse, por ejemplo, el pueblo embera⁵ ha sido saqueado, desplazado [...] bien precisamente porque hay líderes que no tienen esa fuerza” (comunicación personal).

Para identificar su propia rabia, Raquel acude a los ejemplos de injusticia que viven otros pueblos indígenas, así que referenciar a los embera le permite distinguir el recorrido que lleva su comunidad en su lucha por el reconocimiento.

Discusión

Emociones en la resistencia socioambiental

Como lo plantea D'Oliveira-Martins (2018), a partir de las ideas de Hochschild, “los sujetos son capaces de sentir y tienen conciencia de esa capacidad” (p. 102). Por tal razón, es importante que en las narraciones se tengan en cuenta los estados emocionales, ya que, consciente o inconscientemente, éstos informan sobre la relación que tiene el narrador con el mundo.

Este modo de identificar el pensarse y el sentir la naturaleza por parte de estas comunidades del norte del Cauca y el sur del Valle del Cauca es acorde con lo que Geertz (1995) argumentaba, desde la antropología, asumiendo la cultura como un sistema de símbolos compartidos que se utilizan para dar sentido al mundo y a sus propias experiencias. Estos símbolos pueden incluir palabras, gestos, rituales y otros elementos culturales. En cuanto a las emociones, Geertz (1995) sugirió que éstas no son universales, sino que están profundamente arraigadas en la cultura y son influidas por ella. Se puede decir entonces que las emociones, en este caso la rabia, la lealtad o la esperanza, dan información de los entornos y de la interacción que, quien narra, tiene consigo mismo y con la alteridad.

Las emociones pueden desempeñar un papel importante en el incentivo para la acción en movimientos

sociales relacionados con el medio ambiente y, como lo plantean Poma y Gravante (2016), ese sentir puede ser transmitido a nuevas generaciones como una forma de responsabilidad con el futuro, del modo en que se identificó en las narrativas de María y Raquel.

Además, las emociones pueden tener una elaboración en el tiempo, lo cual les permite ser más estables. Según Jasper (2012), éstas serían los sentimientos morales como cuando María dice: “Si nos llenamos de rabia cometemos lo indebido, si nos llenamos de miedo, pues ahí un viento nos tumba” (comunicación personal). En el caso de las narraciones de los líderes entrevistados, la identidad por el grupo –que se traduce en una creciente lealtad hacia las personas integrantes de sus comunidades–, el amor por la tierra en donde se vivió o se vive y que se fortalece con ritos que les recuerda que pertenecen, y la rabia histórica, les permiten indignarse. Las prácticas que afianzan su identidad posibilitan la consolidación del *nosotros* y la diferenciación del *otro generalizado*.

Como ya lo reconocían Flam y King (2005), la rabia tiene un papel clave en la movilización. La rabia histórica contrasta con el miedo a las amenazas que viven los líderes de los territorios donde se instaura la defensa de los recursos naturales. Los años de explotación y amenaza que han vivido estas comunidades los han llenado de una indignación permanente. Sin embargo, por mucho tiempo no ha sido suficiente para potenciar, a través de la movilización, la defensa de los territorios; es decir, no ha sido suficiente para pasar de la resignación a la interpretación de la injusticia. Para activar la acción colectiva, estos movimientos han redirigido sus significados de responsabilidad hacia las formas de desarrollo de la sociedad moderna y de esta manera identifican ya no el daño y el dolor como algo ligado al destino, sino el resultado de intereses del poder económico. Sólo cuando la emoción de la ira, que es tan pasional, se llena de argumentos, se transforma en lealtad, lo que es necesario para hacer de sus luchas una fuerza soportada por el amor.

Esa lealtad es la fuerza del colectivo, la que les hace sentirse en libertad, que les hace sentir que están tomando decisiones que van encaminadas a la autodeterminación. La lealtad implica un compromiso emocional que se basa en la confianza, la solidaridad y la reciprocidad (Flam y King 2005), que para este caso es ese sentirse con y en el territorio. Desde la cosmovisión de estas comunidades, son leales no sólo

⁵ “En Colombia [el pueblo embera] se encuentra en los departamentos de Antioquia, Chocó, Risaralda, Valle del Cauca, Cauca, Córdoba, Putumayo y Nariño, aunque por la situación del desplazamiento forzado en estos últimos 20 años, del cual han sido víctimas, se encuentran dispersos en diferentes departamentos de Colombia por fuera de su territorio tradicional” (“Pueblo Embera”, en *Asociación de Cabildos – Autoridades Tradicionales Indígenas Embera Dóbita, Katío, Chamí y Dule – Departamento del Chocó – Colombia* <<https://www.asorewa.org/quienes-somos/pueblos/241-pueblo-embera>>).

hacia el grupo, sino hacia sus causas en “defensa de la tierra”, y están dispuestos a apoyar sus ideas e ideales incluso en tiempos difíciles. La lealtad también entraña una fidelidad, tanto a los valores como a los objetivos del grupo, y a una disposición de trabajar juntos para lograrlos. Esa conciencia que abre la puerta para pensar que las luchas de los ancestros les posibilitan ciertos grados de autodecisión, y que es necesario no perderlos, pues saber lo que quieren los hace fuertes, entre más lo entienden son más dueños de su camino, el cual, forzosamente, no es el mismo camino de “otros” en la sociedad.

Cuando preguntamos ¿quién los gobierna? y ¿en qué medida se desea ser gobernado por sólo una forma de cultura? su respuesta habla de un legado: “Yo sentía tristeza y rabia, dos emociones presentes porque el presidente no los recibió, pero todos ellos llegaron alegres, contentos de dormir en la carretera, contentos de haber ido” (comunicación personal). Sentir que se está en el proceso de participar hacia la autonomía hace que resistan y sienten alegría de ser parte de él. Ya no es relevante el Estado, lo que importa es la felicidad, desatar la autonomía, que ya ni siquiera se dependa de la actitud de un presidente ni de toda la institucionalidad estatal.

Para estas comunidades sólo tiene significado estar en camino hacia el reconocimiento, imaginan mundos de mayor inclusión y respeto hacia su cosmovisión, y en equilibrio con los seres de la naturaleza, que, al final, es su definición de bienestar. Tomando a Berlin (1998), podría decirse que, en medio del conflicto, encuentran la concepción de *Bien*, que nace de sus propias cosmovisiones, que los identifica y los hace libres. Sus formas de sentir guían las estrategias para lograr sus fines y las consecuencias que esto implica. La felicidad de anticiparse, imaginar que se incluye un camino, imaginar que es el mejor entre varios de los ya vividos.

Estas comunidades y sus organizaciones han entendido que la *rabia* es el camino que los lleva a concretar sus luchas, les permite tener claro el *Bien* que están eligiendo, esos fines llenos de significados forjados por la memoria de sus mayores.

En las narrativas, se evidencia cómo las comunidades han reelaborado las amenazas. Piensan que el verdadero peligro no es perder la vida, sino perder sus tierras (corazón de la identidad), “yo me moría luchando para mí era bien [...] Yo creo que eso ha pasado con mi vida y con el movimiento, con las luchas, y es que, entre más miedo, con mucha más fuerza” (comunicación personal). Además, consideran que el daño no es únicamente a sus comunidades, sino al planeta entero, del cual ellos se asumen como guardianes.

En el campo de la movilización social, los conflictos morales pueden ser una fuente esencial de motivación y acción colectiva (Jasper, 2012). Los movimientos sociales a menudo se forman en torno a problemas que son moralmente ambiguos o conflictivos, y las personas que se unen a los movimientos pueden sentir un fuerte compromiso moral con la causa. Por ejemplo, en el caso de estas comunidades, entre más entienden sus territorios mejor reaccionan y se preparan para enfrentar lo que han comprendido es un riesgo (los grandes terratenientes, los narcotraficantes, las multinacionales y todas esas instituciones que pretenden apropiarse de sus territorios con fines económicos). La narración de Raquel nos muestra que ella percibe que las comunidades han estado despertando y tomando conciencia a medida que han construido lo que Gamson (1992) llama los *marcos de injusticia* o “injustice frame”, es decir “the frame presented here has a strong injustice component, one that breeds a sense of moral indignation” (p. 4).

En estas comunidades, la indignación moral es una emoción que surge cuando se percibe una injusticia que va en contra de los valores fundamentales de la comunidad. Esta emoción puede estar estrechamente relacionada con los conflictos morales que afloran en la lucha por la defensa de los derechos y la forma de vida



de estas comunidades. Además, la rabia, la lealtad y el amor también pueden estar presentes como emociones que movilizan y dan fuerza a la lucha social. En este sentido, estas emociones pueden ser una fuerza impulsora para la construcción del *buen vivir* en las comunidades indígenas y afrodescendientes. El buen vivir implica una relación armoniosa con la naturaleza, la cultura y la comunidad, y la indignación moral puede ser una fuente de motivación y compromiso para enfrentar las injusticias y construir relaciones más justas y solidarias.

Es claro que las comunidades reconocen la valentía de sus ancestros, eso los hace fieles a sus luchas y es lo que les permite que el futuro esté lleno de valentía para defender sus cosmovisiones y no desaparecer como comunidad ni como todo. Sentirse valiente es una forma de resistencia epistémica y política que desafía la hegemonía del conocimiento occidental y ofrece alternativas a las formas de vida capitalistas y extractivistas. Para personas como María, que los hayan invisibilizado ha generado un vacío que cubren con vergüenza, en una especie de metaemoción (*yo sintiente*) y eso le produce dolor. Sabe que siente dolor, y sabe que su comunidad siente vergüenza y no quiere seguir sintiendo esto.

Las comunidades han sido acusadas de ser violentas con la intención de desvalorizar sus justas luchas, por lo que su única opción es ser valientes, resistir y enfrentarse a lo que consideran injusto. Por eso se movilizan y no se detienen ante las dificultades.

La valentía es la única opción para continuar el mandato de libertad y autonomía de la madre tierra reconocida por los ancestros. El enfrentamiento de emociones ha sido la respuesta a lo que la comunidad entiende como una forma amenazante de interpretar sus territorios. Por esta razón, han desarrollado la capacidad de reelaborar sus propias realidades y, de este modo, reafirmarse en sus valores y rechazar aquellos que consideran amenazantes para sus vidas y las de los seres que se encuentran en la naturaleza.

Lo deseable para las comunidades es preservar las enseñanzas de los ancestros. Poder defenderlas es reafirmarse en el amor a la tierra, por esto, cuando identifican que el desarrollo de la economía globalizada se interpone, sienten rabia, miedo y sienten amenazado su futuro. Las comunidades decidieron no quedarse en la impotencia y en la rabia, para pasar a la valentía, lo que logran valorando sus propios conocimientos (activando el orgullo), que los relaciona íntimamente

con la tierra. Por eso actúan como movimiento, sus acciones son el sentir-pensar desde el territorio y con el todo.

En estas narrativas se observa que la movilización socioambiental supone una conciencia de sus propias identidades y una acción colectiva en relación con el medio ambiente y sus impactos sobre la vida de las personas. Estas narradoras, como lo demuestra Hochschild (1975), saben que experimentan emociones en respuesta a los impactos ambientales en sus vidas y comunidades. A su vez, esta experiencia emocional influye en su participación en la acción colectiva.

Conclusiones

Según las emociones narradas por Raquel y María, el reconocimiento de las cosmovisiones de las comunidades étnicas y afrocolombianas es en realidad un proceso de liberación y, al mismo tiempo, de construcción de un significado simbólico en sus vidas. Sin embargo, la liberación está limitada por los sentimientos de miedo y dolor que circulan por las amenazas y la represión.

Ante este ambiente de emoción hostil, la metáfora “disfrutemos” se utiliza como un llamado a su comunidad a unirse a la protesta contra la Carretera Panamericana. Esta metáfora expresa la alegría que surge de la acción colectiva en la que el aprendizaje ancestral pervive. Así, ante un presente de injusticias y desequilibrios ambientales, se ofrece resistencia que exige progreso y participación, que también significa movilización.

Para Raquel esto es defender el país y se requiere la participación de todos. Cuenta con tristeza lo que pasó con los jóvenes que fueron en Minga⁶ hasta Bogotá. Este sentimiento va acompañado de otra emoción como el enojo, no fueron escuchados por el presidente, es realmente indignación. Ante este silencio de desprecio que prevalece en el gobierno, además de indignación, también hay alegría, porque se puede participar de forma autónoma. Esta capacidad es una fuente de felicidad, porque trasciende el gobierno y todas sus formas institucionales. La felicidad, medida de su fuerza, se proyecta hacia el futuro, albergando la esperanza de recuperar algo que alguna vez les fue arrebatado.

Esta felicidad tiene un sentido de resistencia y trascendencia porque se sienten dueños de su propia vida, de un destino elaborado colectivamente, en marcado contraste con la esclavitud, una situación que de ma-

⁶ La minga es una parte fundamental de la identidad y la lucha de los pueblos indígenas en Colombia. Es una expresión de su resistencia, su cultura y su voluntad de defender sus derechos. Algunas de las protestas se realizan con esta forma tradicional.

nera constante “supera a sus propios amos”. Alegría con la lucha contra todo aquello que restrinja las libertades, como intereses privados, ilegales o estatales en su tierra, lo que también conduce a la discriminación y la invisibilidad. En otras palabras, se ha informado que la felicidad viene con la obligación moral de luchar por la libertad, pues la felicidad sólo es auténtica en la independencia y, por tanto, las luchas son justas. Asimismo, el camino hacia los ideales genera alegría, porque fortalece a la organización en sus principios de libertad y liberación de la madre tierra.

En definitiva, en las historias de María y Raquel la libertad sólo es posible en la diferencia. En este sentido, la felicidad debe ser el resultado de reconocer, perseguir e identificar lo que los diferencia, al mismo tiempo que se examina lo que históricamente les ha causado dolor. Así, es evidente que la felicidad no es la del opresor, sino de quien lucha por la libertad en pluralidad. Estas comunidades sienten que se les ha impuesto y se les está imponiendo una visión unificada de la vida, lo que en última instancia tiene como resultado que sus libertades sean ignoradas, violadas e invisibles.

Fuentes

- BERLIN, ISAIAH
1998 *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid.
- D’OLIVEIRA-MARTINS, MADALENA
2018 *Arlie Russell Hochschild. Un camino hacia el corazón de la sociología*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- ESCOBAR, ARTURO,
SONIA ÁLVAREZ Y EVELINA DAGNINO
2001 *Política cultural y cultura política*, Taurus/Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- FLAM, HELENA Y DEBRA KING (EDS.)
2005 *Emotions and Social Movements*, Routledge, Nueva York <<https://voidnetwork.gr/wp-content/uploads/2016/09/Emotions-and-Social-Movements-Edited-by-Helena-Flam-and-Debra-King.pdf>> [20 de mayo de 2017].
- FLÓREZ-FLÓREZ, JULIANA
2005 “Aportes postcoloniales (latinoamericanos) al estudio de los movimientos sociales”, en *Tabla Rasa*, núm. 3, pp. 73-96. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.229> [15 de marzo de 2019].
- GAMSON, WILLIAM A.
1992 *Talking Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GEERTZ, CLIFFORD
1995 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- GOODWIN, JEFF Y JAMES JASPER
1999 “Caught in a winding, snarling vine: The structural bias of political process theory”, en *Sociological Forum*, vol. 14, núm. 1, pp. 27-54 <<https://www.jstor.org/stable/685013>> [20 de octubre de 2018].
- HOCHSCHILD, ARLIE
1975 “The Sociology of feeling and emotion: selected possibilities”, en *Sociological Inquiry*, vol. 45, núm. 2-3, pp. 280-307. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1475-682X.1975.tb00339.x>.
- JASPER, JAMES
2012 “Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación”, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, vol. 4, núm. 10, pp. 46-66.
- JASPER, JAMES M.
Y JANE D. POULSEN
1995 “Recruiting strangers and friends: Moral shocks and social networks in animal rights and anti-nuclear protests”, en *Social Problems*, vol. 42, núm. 4, pp. 493-512. DOI: <http://dx.doi.org/10.1525/sp.1995.42.4.03x0129y> [21 de septiembre de 2017].
- MASSAL, JULIE E.
2014 *Revueltas, insurrecciones y protestas: un panorama de las dinámicas de movilización en el siglo XXI*, Universidad Nacional de Colombia (Debate), Bogotá.
- MEAD, GEORGE
2008 *La filosofía del presente*, trad. y ed. de Ignacio Sánchez de la Yncera, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- MELUCCI, ALBERTO
1999 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, El Colegio de México, Ciudad de México.
- POMA, ALICE
Y TOMMASO GRAVANTE
2016 “Incorporando la dimensión emocional para comprender la protesta. Un análisis de la participación en la marcha en solidaridad con Ayotzinapa del 26 de septiembre de 2015”, en *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, vol. 19, núm. 3, pp. 1065-1089 <<https://www.iztacala.unam.mx/carreras/psicologia/psiclin/vol19num3/Vol19No3Art13.pdf>> [10 de diciembre de 2019].
- RICOEUR, PAUL
2006 “La vida: Un relato en busca de un narrador”, en *Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 25, núm. 2, pp. 9-22 <<https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/1316/Ricoeur.pdf?sequence=1>> [3 de septiembre de 2018].
- ROJAS, NELSON
2012 “Movimientos sociales de niños, niñas, adolescentes y jóvenes en Colombia: comprensión de una experiencia”, tesis doctoral, Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano-Universidad de Manizales.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA
2001 “Los nuevos movimientos sociales”, en *Colección OSAL del Observatorio Social de América Latina*, núm. 5, pp. 177-188 <<https://eg.uc.pt/bitstream/10316/44128/1/Los%20nuevos%20movimientos%20sociales.pdf>> [20 de agosto de 2020].
- TILLY, CHARLES
1979 “Social Movements and National Politics”, University of Michigan-Center for Research on Social Organization (Working Paper 197), Ann Arbor.